

La realidad de la muerte

Jordi Corominas

En el animal humano es imposible establecer alguna actitud ante la muerte que pueda considerarse inherente a su naturaleza. Como máximo se podrán identificar algunas tendencias, pues todo deseo de muerte o de inmortalidad innatos, todo trasunto de otra vida o necesidad de autoengaño connatural, queda en entredicho porque precisamente lo que hace viable la estructura física humana es la apertura a la realidad propia y ajena y el tener que ir estableciendo un sistema de hábitos que responda a los apremios de esta apertura¹. Aun en el supuesto de que encontráramos en todos los seres humanos algunas actitudes tan comunes y permanentes a lo largo de la historia conocida que pudieran inducir a alguien a calificarlas de "naturales" nada nos garantizaría su persistencia en el futuro.

Pero si resulta imposible establecer alguna actitud o concepción universal ante la muerte, es casi una obviedad señalar que es propio del animal humano enfrentarse a ella como realidad. El ser humano parece que es el único que aprehende que va a morir, que cuenta de un modo u otro con la realidad de la muerte. Mientras en el animal la muerte queda a merced de su sistema biológico, en el ser humano, al aprehender los estímulos como realidades², queda un poco en sus manos. El animal humano puede intentar prolongar la propia vida y puede suicidarse; puede asesinar y puede dar la vida por otro; puede preservar la vida de los demás seres humanos y seres vivos o puede suprimirla.

Como frente a toda realidad la adaptación a la muerte es relativa. Totalmente inadaptados morimos, y totalmente adaptados a ella también. Tanto el que no puede soportar en absoluto la realidad de la muerte como el que no desea otra cosa, muere. En este sentido hay que reconocer que al ser humano tan imposible le es vivir en la presencia continua de la muerte como en su olvido permanente. "Por mucho que el hombre piense en la muerte, tiene también que olvidarla; por mucho que la aguarde, cuenta también con que no venga. Cuando la ve venir, la aguarda con esa singular mezcla de miedo, repugnancia, aceptación, alegría, deseo, y posiblemente entrega"³. La muerte podrá provocarnos dolor o gozo, pero por su carácter real nos aparece con toda la carga enigmática que tiene cualquier realidad si la descostramos un poco de nuestras racionalizaciones.

¹ ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, 1984

² ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial.

³ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, pág. 669.

Podríamos hacer catálogos enteros⁴ de las estrategias culturales que ha desarrollado el ser humano para enfrentarse a la realidad de la muerte. No deja de causar perplejidad la cantidad y la diversidad de las experiencias humanas. Sólo en nuestra tradición cultural encontramos las propuestas del hedonismo griego y de los sabios nahuatl⁵, de la inmortalidad quetzalcoatlíana y de la resurrección cristiana, de las apologías del suicidio romanas y de la preocupación por la descendencia judías. Sin embargo, ninguno de estos catálogos sería exhaustivo y mucho menos podría dar cuenta de los matices singulares que se plasman en cada ser humano. Quizás sólo el arte, especialmente la poesía, nos permite atisbar la insondable riqueza de experiencias, sentimientos y balbuceos ante la realidad de la muerte. "El afrontamiento de la muerte puede tener caracteres muy distintos. Puede ser el miedo a morir; llegado el momento de la muerte, que no sea súbita, no me atrevería a decir que haya alguien que no haya tenido miedo a la muerte. Sin embargo, el hombre puede poner en juego mecanismos de superación. El mecanismo de superación que puso en juego el mundo griego fue la tesis de Epicuro: no hay razón para tener miedo, porque nadie siente el momento de morir, y no va a ocurrir nada después de la muerte, pues a los dioses les tiene sin cuidado lo que hacen los hombres. También se puede sentir repugnancia ante ella, o incluso rebelión; puede al contrario ser aceptada con resignación: fue la actitud de los estoicos: la muerte es inexorable y está exigida por la estructura de la razón universal; por tanto; no tiene nada de violenta o anormal. También el hombre puede tener alegría de morir, puede hasta desear morir"⁶.

La muerte en la tradición filosófica occidental

En la tradición filosófica occidental llama la atención que pocas veces la muerte se haya enfrentado como realidad⁷. En muchos casos es tratada o bien como accidente de una sustancia, de un sujeto individual o absoluto, o simplemente ignorada. Filósofos como Freud, Marx, Nietzsche y Heidegger han contribuido a abrir la reflexión filosófica a la realidad de la muerte del ser humano. El primero⁸ considera que la idea de inmortalidad es un residuo narcisista que nos incapacita para vivir en la realidad de un universo en el cual morimos. Marx muestra cómo la creencia en la inmortalidad ha sido y es un magnífico subterfugio para mantener en la indigencia a multitud de individuos

⁴ Véase TONYBEE, Arthur, *El hombre frente a la muerte*, Emece Editores, Argentina 1971.

⁵ Véase COROMINAS RIBAS, *Identidad y pensamiento latinoamericano*, UCA, Managua 1992.

⁶ ZUBIRI, op. cit., pág. 668.

⁷ Así lo expresa Aranguren en la visión panorámica que establece del tratamiento filosófico occidental de la muerte. *Ética*, Alianza Editorial, pág. 284 ss.

⁸ FREUD, *El porvenir de una ilusión*, Alinza Editorial, Madrid.

garantizándoles en la trasvida lo que aquí se les enajena. Nietzsche plantea que es el miedo ante la realidad de la muerte lo que nos induce a fingir un mundo ideal, a la mendacidad del idealismo o "contranaturalidad", a la moral que falsea lo real "puesto que quiere perderlo de vista en favor de los ideales. Pero el ideal es un crimen contra la vida, la difamación del mundo"⁹

Heidegger pondrá de relieve que el abandono de la creencia en la inmortalidad sin cargar con las consecuencias de saberse mortal¹⁰, es tan enmascaradora o más que la propia idea de inmortalidad. Esta inautenticidad del ser humano es especialmente peculiar de estas postrimerías del siglo XX. Hoy en lugar de desvalorizar la vida presente por creer en otro mundo, se desvaloriza por no querer tener en cuenta su limitación y finitud. En lugar de invocar y pedir sacrificios por el mundo que nos espera tras la muerte se invoca y se piden sacrificios por un hipotético mundo futuro que ninguno de nosotros gozará.

Ciertamente la lógica de la inmortalidad ha conllevado a menudo consecuencias funestas para la vida real de los seres humanos pero lo mismo podemos decir del olvido voluntario de la muerte y de la afirmación unilateral de sus dimensiones sociales e históricas. En un sentido u en otro es muy posible que determinadas categorías de la tradición filosófica nos impidan dar cuenta y hacernos cargo de la realidad de la muerte.

Para constatar algunas de las líneas de reflexión sobre la muerte a las que nos lanzan algunas categorías, puede sernos útil el esquema que nos propone Heimsoeth¹¹, similar al de Zubiri¹² en muchas cosas. Como Zubiri, Heimsoeth cuestiona los cuadros tradicionales de la filosofía, y nos propone una división entre el horizonte griego y el moderno que empezaría con el cristianismo y propiamente con Agustín. Pero en Heimsoeth, a diferencia de Zubiri, el horizonte moderno no culmina en Hegel, sino en Nietzsche.

Rechazo de la realidad

Según Heimsoeth, la característica de los grandes sistemas metafísicos griegos es el dualismo. Las consecuencias de este dualismo son la fuga del mundo sensible y el intento de acceder de diversos modos a lo que existe y vale eternamente. "Aristóteles formula la dualidad metafísica con no menos rigor que Platón. No hay nada real que no sea mezcla de forma y materia, cuya

⁹ CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Antropos (septiembre 1988).

¹⁰ El mismo Freud en otro de sus escritos, denuncia la ignorancia voluntaria de la muerte como la forma más corriente que emplea nuestro mundo para obviar la muerte. Estrategia que suele ser muy neurotizante. "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" *Obras completas*. Tomo II, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1948, pág 1010 ss.

¹¹ HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Biblioteca de filosofía, Revista de Occidente.

¹² ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, Revista de Occidente.

oposición es absoluta. Ninguna de las dos cosas se reduce a la otra; la forma no crea a la materia, la materia no saca de sí la forma. Sólo donde ambas interfieren surge lo real... La forma se imprime en la materia, como en algo que resiste pasivamente y que se sustrae en definitiva a la forma. Los contrastes se concilian con la idea de evolución. Un impulso hacia lo alto, hacia el acto puro, recorre toda la realidad. Una suprema causa final, como prototipo de toda perfección"¹³.

El tema del alma prisionera del cuerpo es una de las mayores herencias del orfismo griego¹⁴. La filosofía nos permite penetrar en este mundo eterno de las ideas, al cual pertenece nuestra alma, liberándola así de la cárcel del cuerpo. La muerte no hará otra cosa que consumir la liberación. El que teme la muerte, la gran amiga del espíritu y del alma, demuestra que ama al cuerpo y que es esclavo del mundo sensible. Por eso Platón nos muestra cómo Sócrates, con una calma y una serenidad absolutas, va al encuentro de la muerte. De aquí la conclusión de Nietzsche de que Sócrates no amaba la vida: "¡Oh Critón, Debo un gallo a Asclepio. Esta última frase ridícula y terrible significa para aquel que tenga oído: ¡Oh Critón, la vida es una enfermedad! ¿Cómo es posible esto? ¿Es que un hombre como él, un hombre alegre y que había vivido a los ojos de todos como un soldado, era un pesimista? De hecho, no hizo otra cosa que hacer buena cara a la vida, ocultando su último juicio, ¡su sentimiento más interior! ¡Sócrates, sí, Sócrates, sufrió la vida! ¡No hizo más que vengarse con aquella frase oscura, piadosa, espantosa y blasfema! ¿Es que también Sócrates tuvo que vengarse? Es que le faltó también un poco de grandeza y de generosidad a su virtud tan rica? ¡Ay amigos! hasta tenemos que superar a los griegos"¹⁵.

En Kant se reactualiza el argumento platónico y propiamente tampoco muere el ser humano: "El bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica"¹⁶. La argumentación de Kant se podría reformular así: Toda esta enorme complejidad de estructuras y dinamismos cósmicos, materiales, históricos, sociales y personales, todos los amores, los deseos, las revoluciones, todo lo mejor que puede dar de sí el ser humano, es truncado al final por la muerte. Para superar este escándalo de la razón, para que tenga sentido el hacer humano, para que no sea todo una burda farsa, un grandioso castillo de naipes condenado a ser derruido es plausible, razonable, la inmortalidad. ¿Pero, por qué no puede ser

¹³ Ibid, pág. 28

¹⁴ RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciencia*. Editorial Laia, Barcelona, pág. 340

¹⁶ *Crítica de la razón práctica*. "Dialéctica de la razón pura práctica", cap. IV, o. c., p. 172.

vivida a plenitud una vida finita que sólo fuera finita? ¿El que no cree en la inmortalidad y ama a la vida y a los demás actúa irracionalmente? ¿No radicaría gran parte del problema en seguir pensando la realidad en términos duales? "Este dualismo interno es la consecuencia de la imposible antítesis entre hombre y cosmos que establece Kant y que corta la realidad humana en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos, y una zona que va contra él o al menos sin él"¹⁷.

Glorificación de la realidad

Tanto para Zubiri como para Heimsoeth, San Agustín fue el que trajo el primer gran cambio en el pensamiento occidental al introducir, substituyendo a las ideas rectoras griegas de evolución y emanación, la idea cristiana de creación desde la nada. A partir de esta idea ya no se puede decir que se imprime una forma a una materia dada. Fuera de Dios no hay nada, nada con que crear. La materia del mundo tiene aquí su origen puramente en Dios, lo mismo que toda forma. Dios produce porque sí, por su mero y propio poder, la realidad entera. Tal como lo ha querido, así se ha hecho. Realiza sus fines sin luchar con una materia dura ni con una especie de inerte indeterminación. Por supuesto esto no quiere decir que la mayor parte de autores cristianos no sigan transidos de motivos dualistas.

El primer paso de gigante hacia la afirmación de la realidad, según Heimsoeth, lo da Eckhart. Empiezan a desaparecer en él todos los predicados desvaloradores que afectan a la materia desde la antigüedad y saca las consecuencias que presupone la fe en la resurrección: lo corporal es susceptible de glorificación y el pecado por tanto no puede residir en la sensibilidad o en el cuerpo. "Mientras la idea de evolución exigía un fin, en Eckhart la vida no tiene más fundamento que su fuerza y plenitud, no hay un porqué. El amor de Dios, lo mismo que el del justo, es un movimiento que no tiende a ningún fin. "Así como Dios obra sin por qué, y no tiene por qué, del mismo modo obra también el justo sin porqué. Y así como la vida vive por sí misma y no busca un por qué por el cual viva, tampoco el justo tiene un porqué por el cual haga algo"¹⁸.

Hegel, en la misma línea de afirmación de lo real, comprende la muerte como el principal instrumento del despliegue de lo Absoluto. A través de ella se realiza el Espíritu. Toda finitud demanda su negación, toda particularidad su universalización. La Razón Universal dispone astutamente de la muerte en un proceso de desarrollo hacia síntesis más elevadas.

Heimsoeth plantea que Nietzsche es la última consecuencia de la tendencia moderna a la glorificación del universo. En él encontramos el mayor afán de

¹⁷ ZUBIRI, X., *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, pág. 125 ss.

¹⁸ Citado por Heimsoeth. Los seis grandes temas de la metafísica occidental, pág. 148

liberar al ser de todo lo negativo, de toda división, afán que habría que distinguir de la frivolidad que pregonan algunos autores postmodernos: "La frivolidad es una cura de adelgazamiento radical. Las cosas perderán el noventa por ciento de su sentido y se harán más ligeras. En semejante atmósfera de ingravidez desaparecerá el fanatismo. La guerra será imposible. No habrá ya deseos de inmortalidad. Ni el deseo de perdurar en otra vida después de la muerte, ni el deseo de inmortalizarse en la memoria de los hombres"¹⁹.

Esta irrelevancia de la muerte es más bien una expresión del nihilismo que preveía Nietzsche como culminación de la cultura occidental: "¿Pero cómo? ¿No hemos hecho precisamente con esto, como gente que ríe, nada más que un paso adelante en el menosprecio del hombre y de la realidad, y por consiguiente en el pesimismo y en el menosprecio de la existencia conocida?"²⁰.

Nietzsche, que creyó reconocer en el odio a la vida y la imagen del cuerpo malo la esencia del cristianismo, apuraría paradójicamente todas las consecuencias de la idea cristiana de creación concluyendo en el terreno filosófico esta batalla de siglos para deshacerse de la gnosis dual, de la imagen del alma separada extraviada o prisionera y del resentimiento ante la realidad.

¿Pero el rechazo de todo planteamiento idealista que justifique la realidad y sus componentes de dolor y muerte desde un trasmundo o culminación de un proceso, no conlleva la glorificación del presente, la aceptación y justificación de la muerte infligida a los otros por rigurosas estructuras de poder? Creo que el realismo zubiriano, al situarse en un horizonte posthegeliano -distinto del griego y del moderno²¹- y cuestionar las categorías más fundamentales del discurso filosófico, nos lanza a unas líneas de reflexión que equidistan tanto del rechazo como de la glorificación de la muerte.

La muerte en Zubiri

En el punto de partida de Zubiri, en el análisis de los datos primarios de nuestro sentir intelectual, no encontramos la dualidad entre lo caduco y lo eterno, lo finito y lo infinito. En la impresión de realidad sentimos un contenido concreto y un "más", una formalidad de realidad de ese contenido concreto. Ello permite una interpretación o filosofía de la realidad unitaria que integra perfectamente la experiencia de la muerte y de la caducidad de las cosas sin caer en un sistema cerrado monista o dualista²². La filosofía primera o noergio-

¹⁹ KUNDERA, *La inmortalidad*, pág. 148

²⁰ NIETZSCHE, *Gaia Ciencia*, Editorial Laia. Barcelona, pág. 314.

²¹ Véase GONZALEZ, A., *El hombre en el horizonte de la praxis*, Estudios Centroamericanos (1986)459-460.

²² BAÑON., *Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri*, Pensamiento Hispánico. 1992.

logía²³ constituiría un intento de determinar unos datos primarios, previos a cualquier distinción entre inteligencia y realidad. Ciertamente este esfuerzo no soluciona los problemas, pero nos libra de muchas rigideces en el desarrollo de lo que podríamos llamar filosofías segundas (filosofía de la inteligencia, de la realidad, del ser humano etc.)

Este punto de partida niega de entrada toda separación entre metafísica y antropología. "Al hablar de realidades se piensa siempre en la cosa real como algo distinto de mí mismo. Y esto es esencialmente falso. Cosa real no son sólo las demás cosas reales sino que soy también yo mismo como realidad"²⁴. La "actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades"²⁵, además de estar conformada social e históricamente, está delimitada por una precisa estructura real con una dimensión de tardanza, una dimensión de futurición y una dimensión de emplazamiento²⁶. La primera se plasma en el tiempo como duración (antes, ahora, después) y está montada sobre el carácter del ritmo vital. Hay una continuidad conexas de acciones y el ser humano es el agente de la continuidad de éstas. Esta estructura coincide con la del resto de las sustantividades físicas.

La segunda se plasma en el tiempo como futurición (pasado, presente, futuro). Por esta estructura el ser humano puede esbozar proyectos, optar por alguna posibilidad y constituirse en autor de su biografía. Es una estructura específicamente humana.

La tercera se plasma en el tiempo como emplazamiento (comienzo o nacimiento, camino o vida y fin o muerte). Por ello el ser humano es actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado. El ser humano no puede más que irse realizando provisionalmente hasta que llega un momento que es el último. Esta estructura concierne a todos los seres vivos sexuados en los que termina por descomponerse su propia sustantividad²⁷, pero además en el viviente humano esta estructura es moral: "El hombre, en el momento de la muerte, ya no puede apropiarse nada más; sin embargo, queda en apropiación de la figura real y concreta que ha definido, no solamente de la felicidad positiva, sino también de la negativa. En tanto que esta figura tiene un carácter que configura al hombre, es física; pero en tanto que esta configuración es por una apropiación irreformable, es moral, y ostenta este carácter físico y moral a un tiempo"²⁸

²³ CONILL., Congreso Madrid 1993.

²⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pág. 273.

²⁵ *Ibid.*, pág. 273

²⁶ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, pág. 616.

²⁷ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, pág. 666.

²⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, pág. 419.

La muerte, por tanto, no es cuestión de futurición como en Heidegger sino de estructura físico-moral. La vida no es pura posibilidad sino un hecho real y por ello la muerte es una realidad y no simplemente una vivencia. "Aún en el caso de que no haya vivencia previa de la muerte en forma de futurición, la muerte pertenece intrínsecamente a la vida. El problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real²⁹.

El dinamismo de estas tres estructuras no es un momento ulterior a la realidad humana. La realidad humana consiste en este dinamismo. Esto significa que ser persona no consiste en tener alma, en ser un sujeto, en tener un yo o una naturaleza por debajo de las acciones humanas, sino en estar abiertos a la realidad de las propias acciones. Y si esto es así no se puede distinguir en el ser humano entre una sustancia espiritual u anímica imperecedera y otra perecedera o mortal. El ser humano es una estructura psico-orgánica, y la muerte es la destrucción de esta estructura. La muerte destruye la sustantividad humana indefectiblemente. El alma no sobrevive al cuerpo³⁰. Al morir todo el hombre muere.

De este hecho no se puede derivar sin más que la muerte iguala y reduce toda actividad humana a la insignificancia. Al contrario, la muerte en cuanto fijación irrevocable de la personalidad del hombre es algo que emplaza el horizonte de toda vida humana y constituye un acicate fundamental para la determinación biográfica de la figura del propio ser³¹.

En este dinamismo, tanto la dimensión individual por la que la persona al realizar sus acciones se afirma a sí mismo³², como la dimensión social por la cual se configura la actividad de cada uno³³ y la dimensión histórica que delimita las posibilidades reales de la actividad humana, tienen el mismo rango e importancia. Y ello es fundamental para tematizar la muerte. La muerte no relativiza la dimensión social e histórica, como son propensos a plantear algunos existencialismos, ni la dimensión individual, como suelen hacer algunos planteamientos más o menos hegelianos. Si pensamos la realidad en términos estructurales y no sustanciales, nos vemos abocados a dar la misma relevancia a las tres dimensiones.

²⁹ ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pág. 660.

³⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, pág. 671.

³¹ *Ibíd.*, págs. 418, 614, 657.

³² GONZALEZ, A., *Trinidad y liberación*, UCA Editores, San Salvador, pág. 188 ss.

³³ Hasta el punto de que para constituir la humanidad tan necesarias son unas estructuras humanas específicas como la socialización humana de estas estructuras. Sin esta socialización tampoco se constituye la humanidad como muestra el caso de los niños socializados entre lobos. Véase ZUBIRI, *Sobre el hombre*, pág. 239.

Esta consideración dinámica, estructural, sustantiva y unitaria de la realidad³⁴ impide considerar la muerte, sin más y en abstracto, como el mal radical. No lo es para aquellos que no creen en ningún tipo de pervivencia, pues ahí desaparece justamente aquello respecto a lo cual el maleficio se define³⁵ y para aquellos que piensen "que los momentos psicobiológicos de la sustantividad no son los únicos" es decir que hay algún tipo de tránsito de la muerte, entonces evidentemente ésta sería un mal para el ser humano, pero no absoluto³⁶.

El mal es una condición de lo real respecto del ser humano. "De suyo las cosas, e incluso mi propia estructura psicobiológica no son ni buenas ni malas: son lo que son"³⁷. Es decir la realidad tomada en sí misma, abstractamente, con independencia de su respectividad a una sustantividad humana, está más allá del bien y del mal³⁸. Que el riñón deje de funcionar, que alguna sustancia altere mi equilibrio psíquico, todo esto no es malo en sí mismo, ni tampoco es bueno, es como es y punto. Las cosas son malas en tanto que alteran la plenitud de mi propia sustantividad real³⁹. Pero esta plenitud es siempre una cuestión abierta que vamos experimentando individual, social e históricamente. Esto no "significa que el bien y el mal sean algo relativo, sino que son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad sino de respectividad"⁴⁰. Como destacará Antonio González⁴¹ este análisis es decisivo porque el mal queda siempre referido a la vida práctica del hombre, a su dimensión moral⁴², en lugar de constituirse en una realidad del mundo natural o de la sustantividad humana (pecado original), como son propensos a plantear todos los dualismos convirtiendo la lucha contra él en algo inútil.

Para Zubiri nuestra vida puede ser pletórica de sentido sin creer en la permanencia después de la muerte y a la inversa tampoco es estrictamente necesario renunciar a cualquier idea de pervivencia después de la muerte para vivir a fondo y encajar la finitud: "Nadie ha tenido la vivencia de la pervivencia. Pero nadie ha tenido tampoco la vivencia de la no-pervivencia. Fe como fe, tan fe es la una como la otra. No se puede decir que la *conditio posidentis* es la del que no cree en la pervivencia. No se trata de una *conditio posidentis*, sino de una opción. Tan opción como la de creer que se es inmortal es la opción de creer que no se es. Las razones son cuestión aparte, pero como no son tan im-

³⁴ ZUBIRI, *Estructura Dinámica de la realidad*, Madrid 1989.

³⁵ ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pág. 269.

³⁶ *Ibid.*, pág. 269.

³⁷ *Ibid.*, pág. 259.

³⁸ "La nuda realidad está allende el bien y el mal" *Ibid.*, pág. 224.

³⁹ *Ibid.*, pág. 259.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 225.

⁴¹ GONZÁLEZ, *La realidad del mal*.

⁴² Véase RIBAS, *La realidad física de la moral*.

pelentes como un teorema matemático, quiere decir que el margen de opción es igualmente optativo en un lado como en otro. No es menos fe la que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo"⁴³.

La muerte en Latinoamérica

La experiencia latinoamericana es la experiencia de una situación mortífera para las grandes mayorías. Situación que la preocupación exclusiva por la dimensión individual de la muerte, la afirmación de que ante la caducidad de nuestra estructura físico-moral todos somos iguales, tiende a esconder. No somos iguales ante la muerte. La mayoría de las muertes humanas son producidas por dinanismos históricos y sociales. Incluso desastres naturales como maremotos, huracanes, sequías, erupciones volcánicas y terremotos, cada vez son menos "naturales"⁴⁴. Del mismo modo, el olvido de las dimensiones individuales de la muerte sirve para legitimar todas las muertes que hagan falta en nombre de cualquier desarrollo, fin o proceso necesario de la historia.

La acentuación de alguna o algunas de las dimensiones en prejuicio de las otras o la ignorancia decidida de todas impide que se muestre con toda su crudeza el hecho de que millones de seres humanos, en lugar de morir, son matados. ¿No será, como sugiere Hinkelammert⁴⁵, que la cultura del consumo y la posesión no puede mirar la vida de cara porque le atenaza el miedo a la muerte? ¿No será este miedo el que impulsa a despreciar los elementos más simples de la vida humana?⁴⁶. Como en los altares sacrificiales se ve la multitud de cadáveres al pie de las escalinatas, pero no se acaba de ver ni su arbitrariedad ni que nuestra actividad tenga más o menos que ver con ellos. ¿No será también que la reflexión moral empieza allí donde ya se ha jugado la partida, es decir en la conciencia individual, en la intencionalidad, en el sentido, en el discurso, en la cultura, en lugar de recaer prioritariamente en los efectos reales de las actividades de los seres humanos que configuran la única sociedad humana hoy existente y las posibilidades de vida y de muerte de todos sus miembros?

La maldad de la muerte no consiste en la caducidad y fragilidad de nuestras estructuras psico-orgánicas, sino en el hecho de que gran parte de las muertes humanas son muertes provocadas por una determinada organización de nuestra actividad. Esto no quiere decir que no sea trágica y penosa la muerte

⁴³ ZUBIRI, X, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pág. 108.

⁴⁴ "El tamaño y la magnitud de los desastres naturales dependen de la pobreza y la miseria". Ya no son nunca los desastres la principal causa de la miseria, sino la miseria la principal causa de los desastres. *Human development report 1994*, pág. 29.

⁴⁵ HINKELAMMERT, *La fe de Abrahán y el Edipo occidental*, DEI, 1992.

⁴⁶ HINKELAMMERT, *La fe de abrahán y el Edipo occidental*, 12

Esta consideración dinámica, estructural, sustantiva y unitaria de la realidad³⁴ impide considerar la muerte, sin más y en abstracto, como el mal radical. No lo es para aquellos que no creen en ningún tipo de pervivencia, pues ahí desaparece justamente aquello respecto a lo cual el maleficio se define³⁵ y para aquellos que piensen "que los momentos psicobiológicos de la sustantividad no son los únicos" es decir que hay algún tipo de tránsito de la muerte, entonces evidentemente ésta sería un mal para el ser humano, pero no absoluto³⁶.

El mal es una condición de lo real respecto del ser humano. "De suyo las cosas, e incluso mi propia estructura psicobiológica no son ni buenas ni malas: son lo que son"³⁷. Es decir la realidad tomada en sí misma, abstractamente, con independencia de su respectividad a una sustantividad humana, está más allá del bien y del mal³⁸. Que el riñón deje de funcionar, que alguna sustancia altere mi equilibrio psíquico, todo esto no es malo en sí mismo, ni tampoco es bueno, es como es y punto. Las cosas son malas en tanto que alteran la plenitud de mi propia sustantividad real³⁹. Pero esta plenitud es siempre una cuestión abierta que vamos experimentando individual, social e históricamente. Esto no "significa que el bien y el mal sean algo relativo, sino que son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad sino de respectividad"⁴⁰. Como destacará Antonio González⁴¹ este análisis es decisivo porque el mal queda siempre referido a la vida práctica del hombre, a su dimensión moral⁴², en lugar de constituirse en una realidad del mundo natural o de la sustantividad humana (pecado original), como son propensos a plantear todos los dualismos convirtiendo la lucha contra él en algo inútil.

Para Zubiri nuestra vida puede ser pletórica de sentido sin creer en la permanencia después de la muerte y a la inversa tampoco es estrictamente necesario renunciar a cualquier idea de pervivencia después de la muerte para vivir a fondo y encajar la finitud: "Nadie ha tenido la vivencia de la pervivencia. Pero nadie ha tenido tampoco la vivencia de la no-pervivencia. Fe como fe, tan fe es la una como la otra. No se puede decir que la *conditio posidentis* es la del que no cree en la pervivencia. No se trata de una *conditio posidentis*, sino de una opción. Tan opción como la de creer que se es inmortal es la opción de creer que no se es. Las razones son cuestión aparte, pero como no son tan im-

³⁴ ZUBIRI, *Estructura Dinámica de la realidad*, Madrid 1989.

³⁵ ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pág. 269.

³⁶ *Ibid.*, pág. 269.

³⁷ *Ibid.*, pág. 259.

³⁸ "La nuda realidad está allende el bien y el mal" *Ibid.*, pág. 224.

³⁹ *Ibid.*, pág. 259.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 225.

⁴¹ GONZÁLEZ, *La realidad del mal*.

⁴² Véase RIBAS, *La realidad física de la moral*.

pelentes como un teorema matemático, quiere decir que el margen de opción es igualmente optativo en un lado como en otro. No es menos fe la que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo"⁴³.

La muerte en Latinoamérica

La experiencia latinoamericana es la experiencia de una situación mortífera para las grandes mayorías. Situación que la preocupación exclusiva por la dimensión individual de la muerte, la afirmación de que ante la caducidad de nuestra estructura físico-moral todos somos iguales, tiende a esconder. No somos iguales ante la muerte. La mayoría de las muertes humanas son producidas por dinamisismos históricos y sociales. Incluso desastres naturales como maremotos, huracanes, sequías, erupciones volcánicas y terremotos, cada vez son menos "naturales"⁴⁴. Del mismo modo, el olvido de las dimensiones individuales de la muerte sirve para legitimar todas las muertes que hagan falta en nombre de cualquier desarrollo, fin o proceso necesario de la historia.

La acentuación de alguna o algunas de las dimensiones en prejuicio de las otras o la ignorancia decidida de todas impide que se muestre con toda su crudeza el hecho de que millones de seres humanos, en lugar de morir, son matados. ¿No será, como sugiere Hinkelammert⁴⁵, que la cultura del consumo y la posesión no puede mirar la vida de cara porque le atenaza el miedo a la muerte? ¿No será este miedo el que impulsa a despreciar los elementos más simples de la vida humana?⁴⁶. Como en los altares sacrificiales se ve la multitud de cadáveres al pie de las escalinatas, pero no se acaba de ver ni su arbitrariedad ni que nuestra actividad tenga más o menos que ver con ellos. ¿No será también que la reflexión moral empieza allí donde ya se ha jugado la partida, es decir en la conciencia individual, en la intencionalidad, en el sentido, en el discurso, en la cultura, en lugar de recaer prioritariamente en los efectos reales de las actividades de los seres humanos que configuran la única sociedad humana hoy existente y las posibilidades de vida y de muerte de todos sus miembros?

La maldad de la muerte no consiste en la caducidad y fragilidad de nuestras estructuras psico-orgánicas, sino en el hecho de que gran parte de las muertes humanas son muertes provocadas por una determinada organización de nuestra actividad. Esto no quiere decir que no sea trágica y penosa la muerte

⁴³ ZUBIRI, X, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pág. 108.

⁴⁴ "El tamaño y la magnitud de los desastres naturales dependen de la pobreza y la miseria". Ya no son nunca los desastres la principal causa de la miseria, sino la miseria la principal causa de los desastres. *Human development report 1994*, pág. 29.

⁴⁵ HINKELAMMERT, *La fe de Abrahán y el Edipo occidental*, DEI, 1992.

⁴⁶ HINKELAMMERT, *La fe de abrahán y el Edipo occidental*, 12

accidental o por enfermedad de cualquier ser humano, pero si las cosas que causan la muerte pudieran deslindarse de la maldad, la malicia y la malignidad⁴⁷ no constituirían estrictamente un mal. "Se dirá que puede haber casos en los que una persona, inconscientemente, ingiera ácido prúsico y se muera en una décima de segundo. ¿Esto no es un maleficio absoluto? Pues no, porque si se atiende nada más que a la sustantividad, eso no produce un mal, sino que produce la supresión de la sustantividad que es distinto"⁴⁸. Sucede, sin embargo, que en muchas de las muertes humanas, piénsese sólo en las muertes causadas por la miseria y la depauperización creciente, se erige el mal en un poder objetivo que se cierne sobre cada uno⁴⁹, y tiende a convertirse en habitud.

La muerte, como cualquier realidad, está cada vez más profusamente trabajada por la acción humana, las ideologías y los conflictos económicos, sociales y psicológicos. Y estas acciones y conflictos están a su vez estructurados por la única sociedad mundial que, más allá de los estados y las culturas, existe hoy en el mundo⁵⁰. Es por tanto una cuestión cada vez más decisiva el de la participación, lo más democrática posible, de los seres humanos en los lugares donde se determinan las posibilidades de vida y muerte de todos. Ciertamente es difícil precisar estos lugares. "Nadie hablando con propiedad, es el titular del poder y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y otros en el otro, no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos muy bien quién no lo tiene"⁵¹.

Esto no zanja ni atenúa el problema de la muerte, pero tiende a situarlo en su dimensión humana más específica, la dimensión moral. Esta dimensión constitutiva de nuestra sustantividad nos abre la posibilidad de que la muerte cuente positivamente en nuestras vidas. "Si la muerte no consiste más que en cerrar un balance que señala la inutilidad de nuestra vida y el sinsentido total de nuestras acciones, uno no puede hacer otra cosa que defenderse contra la idea de tener que firmar, y la vida y la muerte no cesan de dar miedo"⁵². La aceptación de la finitud y de la muerte puede hacernos psicológica y socialmente más libres y puede llevarnos a una mayor compenetración con los demás seres humanos como desearía esta enfermera moribunda condenada al silencio en un hospital: "Estoy muriendo. Ah, si pudiéramos ser honestos y admitir

⁴⁷ Zubiri distingue entre cuatro tipos de mala condición de la realidad. El maleficio que es el mal causado por algo. La malicia que es el mal puesto por mi propia voluntad. La malignidad que es producir el maleficio en otro y la maldad que es la estructuración objetiva del mal. ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, pág. 257ss.

⁴⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, pág. 261.

⁴⁹ Es lo que Zubiri llama maldad. *Ibid*, pág. 276

⁵⁰ GONZALEZ, A., O, *Orden mundial y liberación*, Diakonia (septiembre 1994)50-76. Nicaragua.

⁵¹ FOCALUT, Michel, *Diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, 1984, pág. 15

⁵² DREWERMANN, Eugen, *La parole qui guérit*, Cerf, Paris 1993. pág. 34.

nuestras angustias, si pudiéramos tocarnos, si tuvieran a bien escucharme y compartir lo que me queda de vida, y si hasta lloraran conmigo. Sería más fácil morir rodeado de amigos"⁵³.

La muerte de Jesús

El tratamiento de la muerte que hace Zubiri puede tener muchas repercusiones teológicas⁵⁴. Aquí sólo me interesa destacar que la muerte es un hecho bien real para Jesús. No muere como Sócrates consolando a sus amigos, bromeando con su carcelero y conversando apaciblemente sobre temas abstractos mientras toma la cicuta. La muerte de Jesús, al menos tal como se nos presenta en el evangelio de Marcos y Lucas, está transida de desesperanza, de pérdida y de dolor, pero también es la muerte de un hombre que se sobrepone, de un hombre que tiene suficiente fe para vivir con un temor domesticado, en una forma de vida que relativiza hasta la muerte.

El enemigo de la vida no es la muerte física, la limitación, la caducidad y fragilidad de nuestras estructuras, sino todas aquellas acciones de los hombres que consciente o inconscientemente tienden a destruir el tejido de efectos y de cuidado común, las sustantividades de los demás. El escándalo de la cruz no es que Dios muera sino que sea matado. La muerte de Jesús guarda más relación con las múltiples formas en que se sigue matando en nuestra sociedad que con el hecho de la muerte biológica. Jesús es asesinado por unas concretas estructuras socio-históricas. En ningún caso se sitúa por encima de los conflictos históricos y psicológicos. Históricamente muestra su parcialidad por las víctimas. Psicológicamente es tan libre que no está determinado por el miedo, ni tan siquiera por el miedo a la muerte, aunque el miedo esté presente. "La libertad y la manera que tiene Jesús de vincularse a los demás es de tal grado que el miedo a morir y su propia vulnerabilidad ya no lo inmovilizan"⁵⁵.

El gran escándalo de la fe cristiana no es tampoco que Dios deje que maten a su Hijo, o que lo abandone en la muerte, ni ésta es, como pretende "Cullmann"⁵⁶, el último enemigo de Dios. Si Jesús hubiera muerto de muerte natural como hubiera podido ser el caso si en la historia de la libertad humana no hubiera cristalizado la injusticia, poco habría tenido de escandalosa su muerte. El gran escándalo es que la humanidad inflija la muerte al Hijo de Dios, y que sea incapaz de reconocer a Dios como Padre de todos y de reconocerlo sobre todo en su parcialidad por las víctimas.

Publicación original en esta revista

⁵³ ZIEGLER, J., *Los vivos y los muertos*, Siglo XXI, 1976.

⁵⁴ GONZALEZ, A., *Trinidad y liberación*, UCA, Salvador 1994. GONZALEZ, La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, Fundación Zubiri, Madrid 1993.

⁵⁵ FOUREZ, *El evangelio en tiempos de crisis*, Sal terrae 1987.

⁵⁶ Oscar Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970.